

## 'MIRAR POR DENTRO': EL ANALISIS INTROSPECTIVO DEL HOMBRE EN GRACIAN

Karl Alfred Blüher

Como lo documenta impresionantemente la regla maestra de Ignacio de Loyola, que el *Oráculo manual*<sup>1</sup> hace suya sin comentarios, "hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos" (OM 291, p. 216)<sup>2</sup>, no considera Gracián todavía la tensión existente entre el discurso tradicional teocéntrico y el nuevo discurso antropocéntrico de la incipiente Edad Moderna como lo hará después la Ilustración, o sea como una oposición irreconciliable y una contradicción imposible de salvar, sino como una complementariedad. Esto así, se mueve Gracián en un campo epistemológico que hoy, en el sentido de la definición de Lyotard del Posmodernismo, cabe designar como una pluralidad de los discursos que, si no es 'agonal', es ciertamente al menos una dualidad rivalizante.<sup>3</sup> Se hace aquí claramente evidente que el interés decisivo de Gracián no está en el comentario y la propagación de los 'medios divinos', sino en el sondeo y la intervención de los 'medios humanos'. A éstos, con la única excepción del *Comulgatorio*, ha dedicado todos sus escritos, desde el *Héroe* hasta el *Criticón*.

- 1 En adelante citamos según la edición: Baltasar Gracián, *Obras Completas*, ed. Arturo del Hoyo, Madrid 1960 (*El Héroe* = H; *El Discreto* = D; *Oráculo manual* = OM; *Agudeza y arte de Ingenio* = A; *El Criticón* = C).
- 2 Cf. a esto: L. Stinglhamber, "Baltasar Gracián et la compagnie de Jésus", en *Hispanic Review*, 22 (1954): 201. Allí la referencia a la edición de los *Scripta de Sancto Ignatio*, Matriti 1904, t. I, pp. 466-467.
- 3 Cf. J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979, *Le différend*, Paris 1983; W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, principalmente p. 227 ss. Un elemento más, nuevamente recogido por la Posmodernidad, es la relación de Gracián con la tradición, que él – expresado en terminología de hoy – ejerce como una especie de juego intertextual con citas museales (particularmente en el *Criticón*) o también, jugando, el intratextual retomar de citas de sus propios textos anteriores.

Si nos preguntamos ahora en qué método basó Gracián el proceso del conocimiento que le capacitó para la visión profunda de la aparición pragmática de los 'medios humanos', damos entonces con la concepción de un potencial de saber y conocer no edificado con el pensamiento lógico-abstracto, sino sacado de la propia experiencia, una, como dice Gracián, "ciencia experimental, tan estimada de los sabios, especialmente cuando el que registra atiende y sabe reparar, examinándolo todo o con admiración o con desengaño" (CD XXV, p. 144). Sería naturalmente una equivocación el querer derivar este discurso específicamente de ese saber experimental, sometido a un examen constante por medio de la razón ponderadora, dentro de un análisis pragmático humano, única y exclusivamente de la experiencia vital personal de Gracián, esto es, de un conocimiento del hombre ganado autobiográficamente y que le hubiera sido comunicado por una época extremadamente difícil en lo político y social, dominada por peligrosas luchas de poder y solapadas intrigas. Ciertamente que hay que poner, con Maravall, que ha resaltado ejemplarmente la modernidad de la visión antropológica del hombre de Gracián, la "propia existencia de su vivir", esto es, un momento existencial de experiencia vital personal, como una base imprescindible de su análisis del hombre.<sup>4</sup> Sin embargo Gracián aquí, al proponerse comprender y describir los hechos de experiencia de su mundo vital, recurre a una tradición del discurso ya existente antes que él, al *análisis introspectivo del hombre*, que se nutre de las fuentes tanto clásicas como contemporáneas, y en la que son decisivos no motivos religiosos sino antropológico-filosóficos. Como he mostrado detalladamente en otro lugar, la posición de Gracián aquí ha de asociarse al campo del pensamiento neoestóico-senequista y tacitista, que configuraba un componente decisivo en el Siglo de Oro español.<sup>5</sup> Según el mismo Gracián, fue Séneca quien en la antigüedad introdujo en Roma la doctrina de la prudencia mundana, denominada 'ciencia de los

4 J.A. Maravall, "Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián", en *Revista de la Universidad de Madrid*, 7 (1958): 403-445.

5 K.A. Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid 1983, principalmente pp. 487 ss.

cuerdos': "Introdújola Séneca en Roma" (*OM* 100, p. 178), habiendo actuado desde entonces hasta el presente.<sup>6</sup>

En este discurso antropocéntrico de un análisis introspectivo del hombre, tal como lo encontró Gracián en una tradición esencialmente acuñada al modo senequista, desempeñan así un papel central (como nos proponemos desarrollar más detenidamente a continuación) las metáforas del 'ver' en el sentido de un 'mirar por dentro' (*OM* 99, p. 178), de una mirada escudriñadora al interior del hombre. En objeto de este particular 'ver', que se dirige, no como las visiones de la mística a la transcendencia de lo divino, sino completa y absolutamente al hombre en su puro carácter de creatura terrena, se convierte aquí tanto el propio ser interior del considerador mismo, como el ser ajeno del prójimo. El propio conocimiento y el conocimiento del otro forman los dos polos a los que se orienta la metafórica 'mirada al interior', en lo que indudablemente existe una dependencia mutua entre las dos formas de ver y conocer.

La idea de que hay que mirar hacia el interior del hombre para conocer su esencia presupone, sin embargo, que el considerar lo 'exterior' del hombre, su superficie, es insuficiente, puesto que la impresión externa puede ser claramente engañosa. La epistemología del 'mirar por dentro' de Gracián se muestra, precisamente por esto, como de una asombrosa modernidad, porque no se conforma con la comprensión de la imagen visible externa de los fenómenos, sino que pregunta detrás de la impresión exterior y supone, tras la apariencia de la fachada, una nueva y oculta dimensión profunda a la que hay que examinar e investigar. El vocabulario metafórico del ver va aquí acompañado de un gran número de conceptos, todos los cuales deben expresar el descubrir y el destapar, el rastrear y el sacar afuera lo

6 Cuán poco son tenidos en cuenta en la actual bibliografía sobre Gracián estos presupuestos histórico-ideológicos lo muestra el trabajo, de orientación filosófica, de E. Hidalgo Serna, *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián*, München 1985, en que la posición del pensamiento de Gracián, dependiente de la tradición senequista y tacitista es tenida por irrelevante para la concepción del 'ingenio'. Para las tendencias generales de la investigación sobre Gracián cf. también la visión de conjunto de G. Sobejano, "Gracián y la prosa de ideas", en: F. Rico, *Historia y crítica de la literatura española, III: Siglos de Oro: Barroco*, Barcelona 1983, pp. 904-929.

escondido, lo oculto y aún no descubierto.<sup>7</sup> Este ver, en el sentido de Gracián, está acuñado por un placer barroco en la percepción que abra lo escondido, lo desconocido y lo misterioso, que se revele a los ojos, que miran y remiran, como un suceso inesperado, incluso casi como un milagro. Ello contiene, sin embargo, al tiempo un aspecto que ha de llamarse casi ya científico, en la medida en que abre y comunica nuevas miradas profundas a las todavía insondables, inexploradas 'profundidades' del espíritu humano, en "el fondo de la mayor profundidad" (OM 49, p. 165). A esta doble función del ver hay que agradecer que Gracián pueda ser comprendido tanto como perfeccionador de un placer por el mirar, característico de la época barroca, cuanto por otra parte como preparador del camino de la percepción indagadora característica de la Pre-ilustración, la cual ha recurrido, como se sabe, al análisis moralista del hombre de aquel tipo de percepción.

Ocupémonos primeramente del discurso de la consideración de sí mismo y del propio conocimiento de Gracián. Este se refiere reiterada y expresamente al 'gnothi seauton', empleado proverbialmente de modo intertextual, el 'conócete a tí mismo' de la inscripción del Templo de Delfos que, por ejemplo, Gracián atribuye en el *Criticón* a Bías, uno de los siete sabios (C I, 9, p. 597): "Conócete a tí mismo. [...] Quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? (ibid.). En el *Discreto* aparece la sentencia como aforismo de Quilón: "acertado aforismo el de Quilón: "Conocerse y aplicarse" (D I, p. 79). El proverbio délfico aparece por tanto en Gracián no como una cita única y aislada, sino que es explicada en un buen número de textos como un método fundamental de la introspección. Es conocido aquel pasaje del comienzo del *Criticón*, donde Andrenio, en la oscuridad de su existencia en la cueva, es tocado por la luz de la 'razón' y, a través de esto, llega a un primer conocimiento sobre su propia esencia, llevado de una "reflexión sobre su propio ser": "me salté de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que, revolviendo sobre mí, comencé a reconocerme, haciendo una y otra reflexión sobre mi

7 Cf. a esto: D.G. Canas, "El arte de bien mirar: Gracián", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 379 (1982): 37-60, donde ha sido abarcado sistemáticamente el campo conceptual del 'ver' en la obra de Gracián.

propio ser. "¿Qué es esto? decía. ¿Soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas si soy, ¿quién soy? ¿Quién me ha dado este ser para qué me lo ha dado?" (CI, 1, pp. 523-524). Gracián considera el proceso de esta primera producción de conocimiento, como un preguntar sobre su propio ser, como un hecho de la consciente reflexión sobre sí mismo, ocasionado por el aguijón de una interrogación que exige una respuesta.

Al mismo tiempo se hace claro en este texto que el propio conocimiento representa para Gracián un ahondamiento en la oscuridad del yo que ha de ser iluminada en forma de una reflexión sobre sí mismo, esto es, un proceso que se puede entender metafóricamente como la reflexión de la luz en un espejo. A esto ofrece el aforismo del *Oráculo manual* "*Comprehensión de sí*" un valioso complemento: "No puede uno ser señor de sí si primero no se comprehende. Hay espejos del rostro, no los hay del ánimo: séalo la *discreta reflexión sobre sí*. Y cuando se olvidare de su imagen exterior, conserve la interior para enmendarla, para mejorarla" (OM 89, p. 176; el resaltado es mío). La prudente, discreta reflexión sobre sí mismo es, según esto, comparable con el efecto de un 'espejo', con el que el espíritu se pone ante los ojos una 'imagen interior' de sí mismo. Como se precisa en el *Criticón*, este 'espejo cristalino del conocimiento' (C III, 5, p. 894) sirve por ejemplo al 'desengaño' como instrumento para proteger al hombre del engaño de sí mismo, a través del propio conocimiento, proponiendo una desilusión de las falaces seducciones del 'engaño'. Semejantemente en el pasaje de Séneca, aquí claramente utilizado: "Inventa sunt specula ut homo ipse se nosset" (*Nat. Quaest.* I, 8, p. 580). Gracián concibe el espejo como un probado instrumento del propio conocimiento desde la antigüedad clásica, presuntamente inventado por uno de los Siete Sabios: "espejo de purísimo cristal, obra grande de uno de los siete griegos" (CI, 8, p. 580). La reflexión aparece en un metaplano como un crítico 'espejear' de lo percibido, que es elevado a un grado más alto de conocimiento.

Con la ayuda de las metáforas del espejo logra Gracián en el *Criticón* expresar alegóricamente que la reflexión sobre sí mismo, la investigación del yo, representa una especie de ver reflejado en un espejo, quedando en tal ver examinada y reflejada críticamente, en un proceso mental, la imagen interior de lo percibido e imaginado, pudiendo ser desenmascaradas, por efecto del 'juicio' y del 'desengaño', las engañosas imaginaciones y visiones como simples

ilusiones. En contraposición a la 'liberadora' propia exploración del yo en Montaigne, donde la reflexión sobre sí mismo sirve para descubrir y abarcar la propia condición de un yo en su particularidad, y para describir la individualidad específica de su constitución anímico-corpórea, el propio conocimiento en Gracián no tiene naturalmente la tarea de descubrir los rasgos particulares de un yo inconfundible, ni presentar éstos al lector, como en los *Essais* de Montaigne, como ejemplos de un análisis informativo sobre el hombre en orden a la 'facticidad' compleja y llena de contradicciones de una personalidad única.<sup>8</sup> El análisis introspectivo del hombre, de Gracián, que no sin motivo evita estrictamente el uso del pronombre 'yo', se entiende no como método para el descubrimiento de la particular singularidad de un individuo, sino como medio generalmente aplicable al propio desenmascaramiento del potencial de ilusión que aparece en el espíritu humano. La mirada reflejándose a sí misma en el espejo se hace aquí, de modo parecido a como en los *Pensées* de Pascal (1669) y en las *Reflexions ou Sentences et maximes morales* de La Rochefoucauld (1665), simplemente un instrumento de una amplia propia depreciación del espíritu humano, la cual al final del *Criticón* conduce, aún más radical y decididamente que en sus coetáneos franceses, al conocimiento extremo de una 'nada' que domina no sólo el mundo exterior, sino también el interior mismo del hombre. La mirada de la propia consideración, dirigida desde la sentencia delfica "conócete a tí mismo", se pone en cuestión continuamente en Gracián con la reflexión en el espejo de su propia imagen. El saber sobre sí mismo, que en Montaigne desemboca en un proceso sin fin de la búsqueda del yo, la cual otorga al individuo humano un rango antes no conocido, se queda en Gracián dentro de las fronteras de un análisis moralista y general humano que se entiende como una crítica y desenmascaradora investigación de fenómenos del espíritu supraindividuales y supraobjetivos, y que no conoce todavía la exigencia del pensamiento moderno sobre el sujeto en cuanto a la consideración de la propia e inconfundible personalidad.

Una tal propia reflexión, críticamente reveladora, queda descrita en el *Criticón*, en un pasaje, también con la alegoría de un 'cristal de maravillas' que un 'descifrador' pone al hombre delante (C III, 4, p.

8 H. Friedrich, *Montaigne*, Bern 1949, sobre todo el cap. V: *Das Ich*, pp. 258 ss.

891) y que, a semejanza del paño maravilloso ya en el *Conde Lucanor*, de Don Juan Manuel (Cuento 32), o del ‘retablo de las maravillas’ en el Entremés del mismo nombre, de Cervantes, produce un efecto de inseguridad en el que mira, en tanto que la forma de ver de éste queda puesta al descubierto como una ilusión (como un engaño de sí mismo). En otro pasaje del *Criticón*, el espejo del propio conocimiento es llamado incluso expresamente un ‘espejo de desengaños’ (C II, p. 750), para expresar con esto que tal espejo puede mover a quien en él se mira, reflejándose en el propio análisis, a un esclarecimiento sobre el engaño de sí mismo, al ‘desengaño’ de sí mismo.

El conocimiento introspectivo del hombre como proceso de reflexión en el espejo del propio espíritu y la propia conciencia sucede en la obra de Gracián, como se ha mostrado, exclusivamente en el plano de un análisis *inmanente* del hombre, que se apoya aquí en el pensamiento clásico y senequista. En contraposición a San Agustín, en cuyas *Confesiones* el propio conocimiento del yo está encauzado desde el principio en una relación de diálogo con Dios como interlocutor trascendente, se entiende en Gracián la mirada en el propio interior de un modo puramente intramundano, como un "saber sabiéndose" (D I, p. 80), como un saber reflejado del saber, que se esfuerza en poner en claro la ilusión del saber y conocer la nulidad del saber. De esta manera se desata en Gracián, sin duda, una dinámica del proceso del conocimiento que ya no se explica desde la visión tradicional del desprecio del yo y del mundo de un pensamiento medieval del ‘*contemptus mundi*’, sino que contiene, ya dentro de una epistemología barroca muy específica, modernos elementos de un método de conocimiento puramente intramundano, tal como es aplicado en la Pre-ilustración.

El propio conocimiento lleva en Gracián por una parte a una estrategia de aumento del saber, a la edificación consciente de un alcanzable ‘señorío de sí mismo’ (OM 8, p. 153) mediante el propio conocimiento, lo que no significa en modo alguno solamente una vuelta a la vida del ideal clásico del sabio estoico dominándose a sí mismo. Desde el *Héroe* y el *Discreto*, de Gracián, culminan estos rasgos en una visión del hombre que propaga el propio desarrollo del hombre mediante un aumento de sus facultades espirituales y conscientes, y que así, a pesar de diferencias esenciales, anticipa en algunos aspectos la concepción del superhombre de Nietzsche y el ídolo de Valéry de *Monsieur Teste* y de *Gladiator* (en sus *Cahiers*). En

contraposición al concepto de Valéry de la 'conscience de la conscience', que aparece en el escritor francés como posibilidad de acceso al análisis de un modelo de pensamiento antropológico, llamado (por él mismo) sistema Corps-Esprit-Monde<sup>9</sup>, permanece la exigencia de Gracián sobre el aumento del saber consciente mediante el conocimiento y el propio conocimiento – "nacemos para saber y sabernos" – (OM 229, p. 211-212) dirigida a la formación de una realización inmanente de sí mismo alcanzada por una optimación del saber, tal como se ve claramente también en el último capítulo del *Crítico*n, en la descripción de la terrena 'Isla de la inmortalidad', donde la 'Fama' se deriva únicamente de los méritos de las 'armas' o de las 'letras', en tanto cuanto están apoyadas por una 'virtud', entendida ésta en su sentido clasicista (C III, 12, p. 1011). El impulso del aumento del saber y del propio saber, tal como aparece formulado por ejemplo en el *Discreto*: "Comience por sí mismo el Discreto a saber, sabiéndose; alerte a su Minerva, así genial como discursiva, y déle aliento si es ingenua" (D I, p. 79-80), implica el pensamiento de una consciente y dirigida construcción del hombre, que se edifica sobre los presupuestos del 'genio' y el 'ingenio' y que busca llevar a la perfección a éstos en la 'persona'. Eminentemente moderna es aquí la idea del hombre como un constructo manipulable en la propia responsabilidad, al cual puede perfeccionarse y regularse por medio del aumento de su propio conocimiento y que, a través de éste, obtiene poder no sólo sobre sí mismo, sino también sobre sus semejantes. Bajo este aspecto puede leerse el análisis moralista del hombre, de Gracián, como la variante antropológica de un maquiavelismo político, en el que el propio perfeccionamiento inmanente del hombre se hubiera convertido, fuera de cualquier obligación moral, en el fin último del ser hombre.

Por otra parte, sin embargo, no se puede pasar por alto que Gracián – como ya ha sido expuesto – suministra también, con el propio conocimiento del hombre, su propia privación de poder, ya que el aumento y la intensificación del saber están ciertamente acompañados de un proceso de desilusión corrector que relativa constantemente el avance del propio conocimiento, manteniéndolo,

9 Cf. a esto: K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971, principalmente el cap. III: *Besinnung auf das Ganze des Seienden: Körper, Geist, Welt*, pp. 57 ss.



en fin, dentro de unos límites. En el *Criticón* son, junto al capítulo de la 'nada', sobre todo las secuencias sobre la 'Rueda del Tiempo' y la inherencia de la muerte a la vida los que actúan en contra de la idea de perfeccionamiento y producen una deconstrucción del ídolo del Discreto. En el fondo es precisamente ya el proceso de desengaño mental mismo el que limita los resultados del propio conocimiento en su importancia o incluso los deprecia completamente. Critilo, como personificación del intelecto crítico, en el *Criticón*, es, consiguientemente, la figura que más consecuentemente puede aplicar el 'espejo de desengaños' (C II, 6, p. 750) a sí misma para la autocritica y la autocorrección. En el *Oráculo manual*, la siguiente máxima sobre el *Hombre juicioso y notante* vale, de acuerdo con esto, no sólo para la observación y el juicio sobre los otros, sino también para la desenmascarante visión de las propias facultades: "Señoréase él de los objetos, no los objetos dél. Sonda luego el fondo de la mayor profundidad; saber hacer anatomía de un caudal con perfección" (OM 49, p. 165). Una mirada a sí mismo, críticamente enjuiciadora, configura los supuestos para el consciente desarrollo de correctivos y, con esto, para un mejoramiento de la propia evaluación: "Hombre grande el que nunca se sujeta a peregrinas impresiones. Es lición de advertencia la reflexión sobre sí; el conocer su disposición actual, y prevenirla, y aun decantarse al otro extremo para hallar entre el natural y el arte el fiel de la sindéresis. Principio es de corregirse el conocerse" (OM 69, p. 170).

Como resulta de los pasajes citados, el perfeccionamiento de las facultades espirituales de un hombre se basa por tanto en un propio conocimiento que se aumenta continuamente y al mismo tiempo se corrige. En una duplicación de su intelecto en la figura del espejo, el Discreto se convierte en un considerador crítico y observador de su propia psiquis y se eleva al plano de un saber del saber. Resulta además también instructivo el que el acto de exploración de la propia esencia sea descrito, en parte, con un sistema de metáforas que comprende al propio explorante e investigador como una especie de 'anatomista' quien, ya casi con las pretensiones de un científico, descuartiza y desmiembra él mismo la propia psiquis, para conocer, a través de esto, el modo de función de su interior espiritual. La 'anatomía del alma' de Gracián, su 'Moral anatomía de hombre' (C I, 9, p. 597) se sirve del 'mirarse a sí mismo' (ibid.) para, a semejanza del que en la autopsia, con su trabajo de anatomista, deja al descubier-

to lo interior del cuerpo, penetrar en la profundidad de la propia esencia mental y sondear a ésta. Este – en su planteamiento ya una posición científica – método preparatorio de un desmembramiento y sondeo instrospectivo del alma se entiende así ya como una especie de ‘psicoanálisis’ al pie de la letra (no en el sentido de Freud), que se propone explorar, lo más exactamente posible y sin estorbos de consideraciones morales, todos los fenómenos de la vida interior del hombre. En forma parecida se emplean también las metáforas del ‘sondar’, que operan con el concepto del ‘sondar’ la profundidad del mar, al uso en la técnica de navegación de entonces (con ayuda de hundir una sonda). Así como el capitán de un barco mide y determina la profundidad del agua con la ‘sonda’, así debe también el Discreto sondear la propia profundidad de su ser: "Sondar el fondo de la mayor profundidad" (*OM* 49, p. 165). Una función similar tiene asimismo la metáfora del ‘cavar’, cavar una fosa que desde la superficie penetre en la profundidad de la tierra: "Hace concepto el sabio de todo, aunque con distinción cava donde hay fondo y reparo, y piensa tal vez que hay más de lo que piensa de suerte que llega a la reflexión a donde no llegó la aprehensión" (*OM* 35, p. 160). El espíritu humano, en su esfuerzo por explorar el propio ser, choca sin embargo a veces con abismos que inesperadamente se abren y a los que hay que acercarse con precaución.

El Discreto, de Gracián, es también empujado en la observación de sí mismo por un – llamándolo modernamente – impulso de conocimiento, por una inmensa sed de saber sin fronteras. Cuando se trata de iluminar la propia conciencia, actúa en el propósito una curiosidad intelectual que sin duda corresponde, al menos en parte ya, al interés por saber en el pensamiento contemporáneo, descrito por Hans Blumenberg en su estudio sobre el *Proceso de la curiosidad teórica* (*Prozeß der theoretischen Neugierde*) (1966).<sup>10</sup> En esto, sin embargo – como se ha mostrado –, el proceso mismo del conocimiento, en Gracián, no se presenta todavía como desde Bacon, en el marco de una ideología avanzada racionalista, como un progreso infinito de aumento común o de maximización del saber, sino únicamente como mecanismo del pensamiento puesto a sí mismo continuamente en cuestión, acompañado de control crítico, repercutiendo en la propia

10 H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 1980.

realización aumentada del hombre. En la concepción barroca de Gracián del 'Mirar por dentro' se articula en el fondo una insoluble contradicción que parece comparable a los actuales discursos pos-modernos: Por una parte, un avance del saber, conseguido por la observación crítica de la psiquis humana; por otra, una depreciación deconstructiva precisamente de este saber.

Lo dicho hasta ahora no vale sólo respecto al propio conocimiento, sino también para el conocimiento del prójimo, en lo que se supone que la otra persona ha alcanzado más o menos para sí misma una comparable propia realización a través del aumento de conocimiento. La mirada al interior del otro presupone aquí que el observador, que aparece en Gracián idealizado en vestidura alegórica como 'zahorí', 'veedor de todo', 'descifrador' etc., se ha procurado para sí mismo en el propio conocimiento una facultad de 'ver' en el sentido de un 'mirar penetrante' de lo que aparece, de modo que esté en situación de mirar, detrás de la fachada exterior, los móviles ocultos del otro, y de desvelar la realidad 'cifrada'. La competencia del saber del observador críticamente perceptor, ganada en el proceso del propio conocimiento consciente, encuentra su aplicación en la observación sondeante y enjuiciamiento crítico del otro. También en este aspecto aparece en la obra de Gracián una dinámica del desciframiento del mundo asombrosamente moderna que se dirige, en una curiosidad universal, a las infinitamente diversas formas de aparición del comportamiento humano, proponiéndose aquí, sin embargo y siempre al tiempo, un examen crítico y una desilusionante deconstrucción del examinado. En contraposición con el *Novum Organum* (1620), de Francis Bacon, donde se pone en el centro el aumento de cualquier clase de saber científico, el interés de Gracián se queda en cualquier caso limitado al examen antropológico y psicológico-social de modelos de comportamiento interhumanos, y excluye completamente como objeto de examen la naturaleza no humana.

En el marco de un planteamiento limitado no ha repetido, sin embargo, en modo alguno Gracián sólomente, como dijo Hugo Friedrich, en una "gigantesca, casi mánica fórmula de depreciación del mundo", la posición medieval del *contemptus mundi* alimentada por fuentes

veterotestamentarias.<sup>11</sup> Más bien ha propuesto un avanzado método de análisis del hombre y de examen del comportamiento, en ciertos aspectos ya característico de la Pre-ilustración, que se apoya en un examen de las formas de comportamiento entre los hombres en la realidad española del siglo XVII, ampliándolo a afirmaciones moralistas comunes sobre el hombre. Con razón ha hablado por tanto Benito Pelegrin, refiriéndose a este aspecto del método de Gracián, de un "projet scientifique au fond".<sup>12</sup> En cualquier caso no se puede pasar por alto que este planteamiento de Gracián, cientifista en el fondo, se basa en una tradición tacitista y senequista.

Finalmente quisiera todavía entrar brevemente en algunos aspectos de la concepción fundamental de Gracián del 'mirar por dentro', entre los que se destaca claramente esa combinación peculiar de la tradición del pensamiento clásico con la posición moderna del saber. Sin duda ha de atribuirse en esto una significación especial al siguiente pasaje del capítulo 19 del *Discreto*, en el que Gracián relaciona la 'sagaz anatomía' (*DI*, p. 79) existente en el 'mirar las cosas por dentro' expresamente con un análisis del hombre practicado ya por Séneca y Tácito en la antigüedad clásica:

"El varón juicioso y notante (hállanse pocos, y por eso más singulares) luego se hace señor de cualquier sujeto y objeto. Argos al atender y lince al entender. Sonda atento los fondos de la mayor profundidad, registra cauto los senos del más doblado disimulo y mide juicioso los ensanches de toda capacidad. No le vale ya a la necesidad el sagrado de su silencio, ni a la hipocresía la blancura del sepulcro. Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprende, definiendo cada cosa por su esencia.

Todo gran hombre fué juicioso, así como todo juicioso fué grande, que realces en la misma superioridad de entendido son extremos del ánimo. Bueno es ser noticioso, pero no basta; es menester ser juicioso; un eminente crítico vale primero en sí, y después da su valor a cada cosa; califica los objetos y gradúa los sujetos; no lo admira todo ni lo desprecia todo; señala, si, su estimación a cada cosa.

Distingue luego entre realidades o apariencias, que la buena capacidad se ha de señorear de los objetos, no los objetos della, así en el conocer como en el querer. Hay zahoríes de entendimiento que miran por dentro de las cosas, no paran en la superficie vulgar, no se satisfacen de la exterioridad, ni se pagan de todo aquello

11 H. Friedrich, epílogo: "Zum Verständnis des Werkes", en: Baltasar Gracián, *Criticón oder über die allgemeinen Laster des Menschen*, Hamburg 1957, pp. 212-226, allí p. 220.

12 B. Pelegrin, "Introduction", en: Baltasar Gracián, *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*, Paris 1978, pp. 7-68, allí p. 11.

que reluce; sírveles su criticuez de inteligente contraste para distinguir lo falso de lo verdadero.

Son grandes descifradores de intenciones y de fines, que llevan siempre consigo la juiciosa contracifra. Pocas victorias blasonó dellos el engaño, y la ignorancia menos.

Esta eminencia hizo a Tácito tan plausible en lo singular, y venerado a Séneca en lo común" (C XIX, p. 127-128).

En este importante texto está contenido en extremadamente apretada formulación mucho de lo que se desarrolla después ampliamente en forma alegórica en el *Críticon* o aparece con máxima agudeza aforística en el *Oráculo manual*. No es este el lugar de exponer otra vez con detalle qué huellas han dejado en la obra de Gracián los escritos de Tácito, interpretados desde el Renacimiento al modo político-moralista, y los textos de Séneca, en su recepción dentro de la corriente del neoestoicismo.<sup>13</sup> Quisiéramos únicamente recordar que el método desvelador de un examen crítico y moralista del hombre, tal como aparece en Gracián, recoge pensamientos de Séneca para la diferenciación entre ser y parecer, para la visión aguda del verdadero interior escondido del hombre en el sentido de un 'animum intueri' (*Ep. ad Luc.* 76, 32), y para el necesario arrancar las máscaras externas (*Ep. ad Luc.* 24, 13). Lo mismo había sucedido ya antes en el neoestoicismo de Quevedo, donde, por ejemplo, en el Sueño *El mundo por de dentro*, ya igualmente un 'Desengaño' personificado, ejercitado al modo neoestoico-senequista, había desempeñado el papel de un perspicaz destructor de máscaras y engaños.

No es por esto, sin embargo, menos evidente que el método antropológico-moralista del 'mirar por dentro', de Gracián, de lo que se sirven sus 'zahoríes de corazones' para mirar en el interior de los hombres, sobrepasa en puntos esenciales el proyecto ético de una doctrina vital estoica o neoestoica. Si se deja aparte el punto de vista cientifista y de Pre-ilustración, ya tocado varias veces, podría parecer que Gracián hubiera entendido su análisis del hombre únicamente de pura forma pragmática, como un medio táctico para un prudente dominio de la vida. Es cierto que muchos textos de Gracián dan la apariencia de que el 'arte de descifrar' fuera sólo un instrumento de arte de vivir mundano para poder afirmarse en la lucha de la vida en

13 K.A. Blüher, *Séneca en España*, pp. 518 ss.

la sociedad española del siglo XVII, dado el caso, mediante la astucia y el disimulo, acompasándose a los casos negativos de la realidad. Sin embargo, el proceso del escudriñar y explorar crítico de las intenciones ocultas, 'cifradas', del prójimo – así me parece a mí – no va determinado sólo por un interés puramente táctico y pragmático de autoprotección dentro de un mundo hostil, de 'malicia', que corresponde a la idea de Séneca del 'vivere militare est' (*Ep. ad Luc.* 96, 5) y al pensamiento veterotestamentario 'Militia est vita hominis super terram'. La mirada crítica y desenmascaradora del hombre hacia su ambiente que, activada por influencias senequistas y tacitistas, aparece con las más diversas variantes en la obra de Gracián, está más bien emparentada con el interés moderno por el saber y con la epistemología de la Ilustración, sobre todo porque observa y enjuicia los fenómenos del ambiente de modo puramente racional-inmanente. Apoyándose únicamente en su propio juicio, agudizado por el proceso del propio conocimiento, el entendimiento humano intenta en Gracián abarcar y comprender la realidad en su particular forma de ser. La confianza racionalista de Gracián en las propias fuerzas del entendimiento es aquí tanto más asombrosa cuanto que el mundo se presenta para él como ampliamente impenetrable, como universo laberíntico lleno de enigmas y secretos. Pero Gracián no aconseja, como Pascal, la capitulación de la 'raison'. Sino que apuesta por las fuerzas de conocimiento del hombre, las cuales él recomienda desarrollar y perfeccionar, aun a sabiendas de que su hábil mirada será siempre a la vez una mirada desilusionante y desilusionada. En este sentido está contenida en el sondeante análisis del hombre, de Gracián, una inquietud y tensión fundamental que deprecia y mina su proyecto cientifista de la ampliación del conocimiento – un aspecto que fue sin embargo ampliamente ignorado por los lectores de la Pre-ilustración. El proceso creador de encontrarse a sí mismo del espíritu, procedente de la tradición moralista-senequista lleva en Gracián a un método de conocimiento de 'mirar por dentro' que de modo puramente inmanente saca, de la propia observación y de la observación de las formas ajenas de comportamiento, conocimientos para un análisis moralista del hombre, sin caer por ello en una confianza ciega en la razón ni en un culto a la racionalidad. A fines del barroco y hacia la Pre-ilustración Gracián ha creado así un nuevo discurso racional, que, siendo en esto comparable a los actuales discursos posmodernos, cuestiona críticamente su propia

racionalidad, construye y deconstruye a la vez, y no estima como contradictorio en esto el juego autocrítico con la racionalidad.

(Traducción de F.G. Povedano)